

# Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe  
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

## INHALT:

*Prof. Dr. Martin Werner* (Bern)

Diesseitsglaube im Angriff gegen das Christentum

*Dr. Eduard Platzhoff* (Territet)

Zur Erweiterung des theologischen Studiums

-g.:

Kirchengeschichtliche Literatur

*Ed. Platzhoff:*

Vom freien Weltprotestantismus

## **Abonnieren Sie die Umschau!**

*Die « Schweizerische Theologische Umschau »*

erscheint als Zweimonatsschrift jährlich in sechs Nummern, mit durchschnittlich mindestens je 24 Seiten. Der immer noch bescheidene Abonnementsbetrag ist auf Fr. 4.— festgesetzt. Für freiwillige Mehrbeiträge zur Deckung der Mehrkosten, wie sie uns bisher schon zugekommen sind, sind wir weiterhin sehr dankbar.

Wir hoffen, daß alle Bezüger den beiliegenden Einzahlungsschein benützen und uns die Mühe und Kosten der Nachnahme ersparen werden.

*Bern, im Februar 1946.*

Namens des Vereins zur Herausgabe des  
« Schweiz. Reformierten Volksblattes » :

*Hermann Tschannen,*  
Diesbachstraße 8, Bern.



# Schweizerische Theologische Umschau

Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe  
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern

Prof. D. M. Werner (Bern, Ensingerstraße 10), Schriftleiter, Pfr. D. W. Breimi (Basel)  
Pfr. W. Kasser (Bern), Pfr. V. Maag (Zürich), Pfr. J. Böni (Trogen)

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

---

Inhalt: *Prof. Dr. Martin Werner* (Bern): Diesseitsglaube im Angriff gegen das Christentum —  
*Dr. Eduard Platzhoff* (Territet): Zur Erweiterung des theologischen Studiums — *g.*: Kirchengeschicht-  
liche Literatur — *Dr. Eduard Platzhoff*: Vom freien Weltprotestantismus

---

## Diesseitsglaube im Angriff gegen das Christentum

In seiner 1945 erschienenen Schrift « Auf festem Grund. Der neue Diesseitsglaube » stellt der Basler Dr. Ernst Haenssler fest: « Daß der Glaube an Gott, Jenseits und Christentum heute in weiten Kreisen erschüttert, ja abgestorben ist, muß selbst von den Kirchen zugegeben werden » (S. 117). Er läßt sich von dem Theologen Emil Brunner bestätigen, daß es heute « zum erstenmal in der Weltgeschichte Massenatheismus und religionslose Kultur » gebe, gegründet auf die weithin um sich greifende « Überzeugung, daß dieses den Sinnen und dem Verstand zugängliche Universum die einzige Wirklichkeit sei » (S. 11). Diese Lage entspreche einer innern Notwendigkeit: das Christentum erlebt in ihr das unwiderwärtliche Offenbarwerden seiner innern Unwahrheit. Die Kirchen suchen diese Entwicklung aufzuhalten durch Hinweis auf die dadurch provozierte Gefahr eines katastrophalen Nihilismus. In Wahrheit werde aber eben durch dieses Verhalten der Kirchen die nihilistische Gefahr geschaffen: vermag die Kirche auch nicht mehr Schule und Universität unter die Herrschaft des Christentums zurückzubringen, so hemmt sie doch die Auswirkung der neuen, im Gang befindlichen weltanschaulichen Synthese eines nichtchristlichen reinen Diesseitsglaubens als Grundlage von Bildung und Erziehung. Damit wird dauernd ein bedenkliches geistiges Vakuum geschaffen, in dem in der Tat die zunehmende Masse der vom Christentum Abgefallenen ohne wertvollen Ersatz in Indifferenz und Nihilismus abzugleiten droht. « Ihnen zu einem neuen, starken und gesunden Glauben zu verhelfen, ist daher mehr als Menschenrecht, es ist unabweisbare Menschenpflicht » (S. 117). Die öffentliche geistige Notlage macht den Kampf gegen das Christentum unvermeidlich.

Indem wir uns den Hauptthesen Haensslers zuwenden, beachten wir zunächst einige Ausführungen, die man als Frontberichtigungen charak-



terisieren kann. Gegen welche Stelle der christlichen Gegenfront muß der eigentliche Angriffsstoß angesetzt werden? Es gibt auch eine liberale christliche Theologie. Aber, sagt Haenssler, « die bereitet uns reichlich Sorgen; wir begrüßen gewiß die Linie ihrer Entwicklung, die ganz bestimmt auf unsere Synthese hinzielt; wir schätzen ihr tapferes Einstehen für ihre Überzeugung, wir schätzen ihre wertvolle wissenschaftliche Aufklärungsarbeit im Rahmen unserer Synthese; aber wir beklagen es, daß sie den eingeschlagenen Weg nicht zu Ende gehen will und kann, daß sie vor einigen Begriffen und Wortgespenstern aus der theologischen Synthese haltmacht » (S. 112 f.). Der Hauptangriff ist nicht gegen diese Front, sondern gegen das unverkürzte Christentum in seiner katholischen und altprotestantischen Form zu führen. « Das Bemühen der dialektischen Theologie, den Glauben aus allen zeitbedingten Abschwächungen und Verzerrungen herauszulösen und in seiner paradoxen Reinheit darzustellen, entspricht unsern eigenen Intentionen. Wir wünschen die theologische Synthese weder verkümmert noch verfälscht, sondern so integral wie möglich » (S. 111).

Eine wichtige Frontveränderung ergibt sich auf Grund der großen Wandlung der modernen Physik. Die klassisch-mechanistische Physik hatte im 19. Jahrhundert ihre Methode derart verabsolutiert, daß sie jede einzelwissenschaftliche Erforschung aller Wirklichkeitsbereiche überhaupt auf ihre speziellen Methoden der Quantifikation, der mathematischen Exaktheit und der durchgehenden eindeutigen Kausalitätsbestimmung verpflichten wollte. Damit vergewaltigte sie nicht nur sogar naturwissenschaftliche Disziplinen wie die Biologie, sondern drängte vor allem die Geisteswissenschaften in eine Abwehrstellung. Daraus konnte die ebenfalls bedrohte christliche Theologie einen doppelten Vorteil ziehen. Einmal konnte sie Anlehnung bei den Geisteswissenschaften suchen, die sich in der gemeinsamen Bedrängnis durch die Gegnerschaft der mechanistischen Naturwissenschaft einem solchen Bündnis zugänglich erwiesen. Und zudem konnte sie auf diese Weise den Konflikt und die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen, zwischen christlicher Theologie und Wissenschaft überhaupt auf einen bloßen Konflikt zwischen Theologie und Naturwissenschaft reduzieren. Allein heute ist der methodische Totalitätsanspruch der klassisch-mechanistischen Physik von der modernen Physik selbst als Irrtum erkannt und aufgegeben. Damit aber haben alle Einzelwissenschaften ihre Autonomie wiedergewonnen, d. h. sie sind in der Wahl und Anwendung ihrer Methoden einzig zur Sachangemessenheit gegenüber ihrem besondern Gegenstand verpflichtet. Für die Geisteswissenschaften bedeutet dies, daß sie auf irgendwelche Verständigung mit der Theologie nicht mehr angewiesen sind. Mehr noch: es wird jetzt der Weg frei für eine Entwicklung, die im Grunde längst angebahnt, bisher aber in ihrer vollen Auswirkung gehemmt war. Das Christentum wird nun erst mitsamt seiner Theologie selbst zum Objekt der autonomen Geisteswissenschaft, nämlich der Religionswissenschaft. Mit Hilfe der Geschichtswissenschaft und der Psychologie vermag diese die Entstehung der Dogmen des christlichen Glaubens rein natürlich zu erklären und auf Grund solcher Erklärung auch die Berechtigung ihres absoluten Geltungs- und Wahrheitsanspruches zu beurteilen. Die Verabsolutierungen auf dem Felde der Erkenntnis fallen



jetzt überhaupt dahin. Auch die proklamierte Autonomie der Einzelwissenschaften hat nicht den Sinn einer Verabsolutierung, sondern bedeutet nur dies, daß keiner Einzelwissenschaft die Methode irgendwie von anderswoher vorzuschreiben ist, sondern daß vielmehr jede ihre eigene sachangemessene Methode in der Beschäftigung mit ihrem besondern Sachgebiet selber zu finden und zu erproben hat. Und daß in alledem alle Wissenschaft auf die Vernunft angewiesen ist und bleibt, bedeutet auch keine Selbstverabsolutierung der Vernunft. Die Vernunft weiß vielmehr selbst, daß Gesamtwirklichkeitserkenntnis für sie auf alle Fälle ein im Unendlichen liegendes Ziel ist, ja daß sie überall in der Wirklichkeit selbst auf Irrationales, d. h. auf mit rationalen Mitteln nicht mehr Faßbares und damit also auf ihre eigenen Grenzen stößt. Aber ihre wirklichen Grenzen liegen erst dort, wo sie die Vernunft auf ihrem eigenen Wege vorfindet, nicht dort, wo außerwissenschaftliche Instanzen wie kirchlich-dogmatische Theologie sie ihr willkürlich vorzuschreiben versuchen. Auf solche unsachliche Machtsprüche ist aber die theologische Verteidigung der überlieferten kirchlichen Dogmen unbedingt angewiesen. Sie verabsolutiert diese Dogmen als Inhalt einer übernatürlichen Offenbarung, verwirft alles, was in Wissenschaft und Philosophie dazu in Widerspruch steht, als falsche Hypothese, mit der sich die Vernunft Entscheidungen anmaße in Fragen, deren Beantwortung außerhalb ihrer Kompetenz liege, und stellt daraufhin die sophistische Behauptung auf, daß ein Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, kirchlichem Dogma und wissenschaftlicher Erkenntnis nicht bestehe, noch bestehen könne. Dabei ist aber die Lehre von der übernatürlichen Offenbarung, worauf sich der theologische Absolutheitsanspruch gegenüber Wissenschaft und Philosophie gründet, selber ein Dogma, dessen Entstehung und Wandlung sich als den Bedingungen alles Geschichtlichen unterworfen erweist, und dessen Beurteilung im Sinne kritischer Auflösung demnach in die Kompetenz der Geisteswissenschaften und der Psychologie fällt (S. 116). Diese wahre Situation kann nunmehr auch den Geisteswissenschaften nicht mehr verborgen bleiben. Damit wird die in ihrem Wesen unwissenschaftliche kirchlich-dogmatische Theologie auch ihnen gegenüber ebenso isoliert wie bisher schon gegenüber der Naturwissenschaft, derart, daß ihre Stellung im gesamtwissenschaftlichen Organismus der Universität endgültig unhaltbar wird. Sie vermöchte sich nur zu behaupten, wenn sie selbst sich vorbehaltlos in Religionswissenschaft verwandeln würde. Das will sie aber nicht und kann es nicht wollen. Denn mit dieser Umstellung würde die Theologie nicht nur sich selbst, sondern zugleich das Christentum als Religion preisgeben.

Mit diesen Frontberichtigungen sieht Haenssler für das Christentum bereits eine schlechte Prognose gestellt, so daß er des Sieges zum voraus sicher sein kann, wenn er nun seine Truppen zum entscheidenden Angriffsstoß ansetzt. Dieser wird mit wenigen Hauptschlägen geführt. Der Offensivplan ist sehr einfach, so daß er leicht in kurzer Skizze wiedergegeben werden kann. « Jeder echten Theologie », so lesen wir S. 116, « und jedem theologisch echten Begriff liegt der Glaube an die Existenz einer zweiten Welt zugrunde, geht die Annahme einer zweiten Welt voraus. » Und so ruhen jedenfalls im Christentum « auf dem Boden dieser zweiten Welt als



auf ihrem festen Fundament die Zentraldogmen der Gottheit, der Erlösung, der Unsterblichkeit. Auf ihm ruhen die Sakramente und die ganze Eschatologie. Nehmt diesen Dogmen diese fiktiv-ontische Unterlage, und sie zerfallen wie Nebelgebilde! » (S. 51.) Diese zweite Welt wird in die reine Transzendenz verlegt, sie hat ihren Bestand schlechthin « jenseits und außerhalb unserer Seinsgrenzen, außerhalb unseres Weltalls » (S. 50). Zugleich wird der Realitätscharakter der diesseitigen Welt in maximaler Steigerung auf diese jenseitige Welt übertragen, was sich beispielsweise im Gottesbegriff charakteristisch zeigt: Die jenseitige Gottheit wird dermaßen zum Superlativ des *ens realissimum* erhoben, daß selbst der Realitätscharakter und die ganze Seinsfülle der wirklich gegebenen diesseitigen Welt nur aus diesem jenseitigen Sein ableitbar erscheint. Die Gottheit wird geradezu zum Schöpfer der diesseitigen Welt (S. 51). Hier ist die entscheidende Auseinandersetzung mit dem Christentum zu führen. Die Diskussion um spezielle einzelne christliche Dogmen ist bloß sekundäre Angelegenheit. Mit der Entscheidung der Frage nach der Wirklichkeit der postulierten jenseitigen zweiten Überwelt ist alles entschieden, wenn nämlich diese Denkkonstruktion einer transzendenten Seinssphäre sich als eine unhaltbare Fiktion erweist. Und auf eben diesen Nachweis laufen alle Erkenntnisse wirklicher Wissenschaft und Philosophie hinaus: « Die philosophische Ontologie und die Wissenschaft in ihrer Gesamtheit kennen diese zweite Welt nicht » (S. 52).

Was in dieser Hinsicht nach Haenssler von der Wissenschaft her zu sagen ist, läßt sich kurz, wenngleich er selbst die Sache nie so präzise zum Ausdruck bringt, folgendermaßen formulieren: Wissenschaft von transzendtem Sein gibt es nirgends und kann es nicht geben. Wissenschaft vom Sein gibt es nur soweit, als Seiendes in Beziehung zu einem Subjekt erfahrbaren Gegenstand wird. Transzendentes Sein ist aber — dies ist doch hier definitionsgemäß der Sinn von Transzendenz — ein Sein, das jenseits jeder in Beziehung auf ein Subjekt erfahrbaren Gegenständigkeit liegt. Transzendentes Sein, das erfahrbare Gegenstand würde für Wissenschaft, wäre schon nicht mehr transzendentes Sein, sondern wesentlich diesseitige Welt, mit der es die Wissenschaft einzig und ausschließlich zu tun hat. Übrigens gibt ja das Christentum selbst zu, daß die transzendente Welt im Grunde lediglich Gegenstand des Glaubens sei. Aber mit welchem Recht postuliert der Glaube, der doch keine Realität schaffen kann, solches transzendentes Sein? « Es ist uns unmöglich, auf Glaubensgefühle oder auf Wertgefühle hin ein Existenzialurteil zu fällen » (S. 53). Dazu kommt, daß mit der Aufhebung der Einheit des Seins auch die Einheit der Einen Wahrheit vom Sein aufgehoben und damit der Wahrheitsbegriff selbst aufgelöst wird. Gibt es zwei völlig inkommensurable Seinssphären, so ergeben sich auch zwei inkommensurable Wahrheiten vom Sein. Man endet bei der undurchführbaren Behauptung einer « doppelten Wahrheit » (S. 56). Haenssler verfehlt nicht, mit bezeichnenden Sätzen Emil Brunners die Verlegenheit zu illustrieren, in die hier die supranaturalistische Offenbarungstheologie unvermeidlich gerät. In der Tat sagt Emil Brunner unzweideutig beides, einmal: « Die Offenbarungswahrheit setzt sich mit keiner Vernunftwahrheit und keiner eruierbaren Tatsache in Widerspruch », dann aber im direkten



Widerspruch hierzu: « Wir müssen die Christuswahrheit immer wieder gegen den Widerspruch der Welterfahrung festhalten » (S. 71).

Dieses negative Ergebnis der Gesamtwissenschaft erhält nun aber seine positive Bestätigung und Ergänzung durch die philosophische Seins-erkenntnis, deren «Vorbereitungen», wie Haenssler versichert, « schon auf die griechische Philosophie zurückgehen und sich durch die ganze abendländische Philosophie hindurch bis in unsere Tage ziehen » (S. 109). Denn: « Was Parmenides (der Eleate) am Anfang, das kündet in ebenso überzeugenden Worten die Ontologie Paul Häberlins heute am Ende der überschaubaren ontologischen Linie » (S. 48): « Es gibt nur *ein* Sein... es gibt nur *ein* Weltall » (S. 48). Ganz und gar stützt sich hier Haenssler auf die folgende Argumentation Paul Häberlins (in dessen « Naturphilosophischen Betrachtungen »): « Ist das Seiende eindeutig, so gibt es nur *ein* Seiendes, denn wären mehrere, so daß sie in keiner Weise geeint wären, gäbe es also verschiedene absolut getrennte Welten, so wären sie nach ihrer ganzen Beschaffenheit durchaus verschieden... Dann aber ist das Seiende mit sich selbst nicht identisch. Denn als absolut verschieden Seiendes ist es zugleich so und auch absolut anders beschaffen... Gibt es aber nur *ein* Seiendes, so ist alles, was ist, in diesem Einen beschlossen und inbegriffen... » (S. 48 f.). « Wir wissen, daß das Seiende Eines ist in der Fülle seiner individuellen Modi und ewig im Wandel seiner Gestalten. Wir wissen, daß außer ihm nichts ist, und daß alles Sagbare von ihm gesagt ist. Theologisch harmlosere Zeiten haben — und dies war wohl nicht immer nur Zeichen unerlaubter Spekulation — den Namen Gottes dafür eingesetzt. Wir werden uns davor hüten, weil sonst — für unsere weniger harmlose Zeit — der Anschein erweckt würde, als wäre das Seiende identisch mit dem Gott des religiösen Glaubens. Diese Identifikation darf nicht geschehen » (S. 67). Damit ist das entscheidende Ergebnis bereits erreicht: In der einen diesseitigen Welt, die einzig erfahrbare Objekt der Wissenschaft ist, ist die der philosophischen Seinskenntnis offenbare Einheit, Allheit und Ganzheit des Seins, außer welchem es ein anderes nicht gibt, repräsentiert und verwirklicht. Damit ist der «neue Diesseitigsglaube» Haensslers auf den gesuchten « festen Grund » gestellt.

Wie hat die Theologie zu einer solchen Herausforderung Stellung zu nehmen? Zunächst wird man zugestehen müssen, daß Haenssler mit dem Nachweis alles dessen, was er in heutiger theologischer Apologetik als Sophistik aufdeckt, weithin einfach im Recht ist. Wir können hier auf weitere Illustrationen aus seiner Auseinandersetzung mit den Schriften des Protestantens Emil Brunner und des Dominikanertheologen Marc de Munyнк verzichten. Für die liberale Theologie sind diese Nachweise gar nichts Neues. Aber auch das « Kirchenblatt der ref. Schweiz », in dessen theologischen Kreisen man sich ja in erster Linie durch Haensslers Angriff angefochten sehen muß, gab in seiner Besprechung der vorliegenden Schrift zu: « Der Gewinn, den wir aus ihr schöpfen dürfen, besteht in der Erkenntnis, wie sehr die voreiligen Fixierungen der katholischen Kirchenlehre und die ganz offensichtlich unzureichende protestantische Apologetik ermunternd auf die modernen Atheisten wirken und sie in dem Vorurteil bestärken, es sei auf der theologischen Seite alles nur wie ein Kartenhaus »



(« Kirchenblatt », 1945, Nr. 24, S. 381). Diesem Urteil ist freilich beizufügen, daß gewisse apologetische Methoden heutiger Theologie auch bei durchaus nicht atheistisch gesinnten, ernsthaften Philosophen einen ebenso bedenklichen Eindruck erregen, wie man etwa aus dem 1944 erschienenen Buche des Zürcher Philosophen Fritz Medicus über « Das Mythologische in der Religion » (S. 26—34) ersehen kann. Der « Kirchenblatt »-Rezensent sucht sich in dieser Verlegenheit auf sehr einfache Weise des Angreifers zu erwehren. Er tröstet sich mit der Feststellung, daß auch in der gegnerischen Beweisführung für den « neuen Diesseitsglauben » nicht alles zum Besten stehe, und erklärt abschließend: « Die Überheblichkeit und Gehässigkeit gegenüber Theologie und Dogma, die aus Haensslers Broschüre spricht, veranlaßt uns, den Spieß umzukehren: ... Wir empfehlen den Herausgebern von „Wissen und Wahrheit“, eines ihrer nächsten Hefte der gewissenhaften logischen Durchleuchtung der Grundlagen ihrer eigenen Weltanschauung zu widmen: für jemand, der nach wissenschaftlich unhaltbaren Dingen fahndet, bietet sich hier das denkbar ergiebigste Feld » (a. a. O. S. 381).

Allein alle Mängel der Haensslerschen Beweisführung für den neuen Diesseitsglauben ändern leider an der zugestandenen Unzulänglichkeit der theologischen Apologetik nichts. Und eben angesichts dieser Unzulänglichkeit stellt Haenssler mit seiner Schrift die eine große Frage, auf die hier in Wahrheit doch alles ankommt: Mit welchem Recht behauptet das Christentum ein transzendentes, jenseitiges Sein, nach welchem wir unsere ganze Existenz auszurichten hätten? Dieser herausfordernden Frage kann die Theologie nicht ausweichen, weil sie ihr ja gestellt wird in der Form eines Ultimatus: Wenn ihr als entscheidende Antwort auf diese Frage nichts Besseres vorzubringen habt als eure brüchige katholisch-altprotestantische Apologetik, so ist erwiesen, daß ihr mit der Forderung des Glaubens an ein jenseitiges Sein nur noch ein « Kartenhaus » zu verteidigen habt. Aber auch an die liberale Theologie ist die Frage gerichtet in einer Form, die sie schon gegenüber sich selbst nicht unbeantwortet lassen kann. Denn ihr wird ja vorgehalten, daß sie mit ihrer an sich « wertvollen wissenschaftlichen Aufklärungsarbeit » die Grundlagen des christlichen Jenseitsglaubens derart auflöse, daß sie nur um den Preis eines inkonsequent-kompromißhaften Steckenbleibens auf halbem Wege sich selbst noch vom reinen Diesseitsglauben zu distanzieren vermöge. Eine theologische Auseinandersetzung mit Herausforderungen von der Haensslerschen Art muß also auf eine positive Beantwortung der von ihm gestellten Frage ausgerichtet sein.

Zunächst müssen wir eine wesentliche Korrektur vornehmen an der Art und Weise, wie Haenssler seine grundsätzliche Frage zur Diskussion stellt. Es ist dogmatistische Willkür, wenn er das Wesen des transzendenten, jenseitigen Seins, um dessen Bejahung oder Verneinung es geht, von vornherein als eine mit der Diesseitswelt völlig inkommensurable und von ihr in reiner Transzendenz geschiedene « zweite Welt » bestimmt wissen will. Die Unhaltbarkeit dieses Ansatzes tritt zutage in den zwei Hauptthesen Haensslers: 1. Jeder echten Theologie und jedem theologisch echten Begriff liege der Glaube an die Existenz einer zweiten Welt als Voraussetzung zugrunde, und 2. sowohl die philosophische Ontologie wie die



Wissenschaft in ihrer Gesamtheit kenne diese zweite Welt nicht. Beide Thesen sind, so wie sie lauten, falsch. Und die Instanzen, die dies bezeugen, sind nicht irgendwelche kirchliche Theologie, sondern die von Haenssler selbst angerufene Religionswissenschaft und Geschichte der Philosophie. Wie es in der Philosophie zu einem Zwei-Welten-Dualismus kommen kann und tatsächlich gekommen ist, zeigt schon die alte eleatische Philosophie, auf deren bedeutenden Vertreter Parmenides sich Haenssler für seine Lehre vom all-einen Sein der diesseitigen Erfahrungswelt ausdrücklich, aber in höchst anfechtbarer Weise beruft. Der Lehre des Parmenides liegt zugrunde die Erwägung, daß die Welt unserer konkreten Erfahrung als Inbegriff einer veränderlichen Vielheit von werdendem und vergehendem Einzelsein nur gedacht werden kann als steter Übergang vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein, daß aber ein seiendes Nichtsein als realer Ansatz eines Übergangs zum Sein ein logischer Widersinn ist und daß demnach die wahre Welt des all-einen, unveränderlich-ewigen (und überhaupt nur in solcher Qualität denkbaren) Seins eine andere sein muß als die Welt unserer Erfahrung. Die Lösung des Rätsels dieses Zwei-Welten-Dualismus lautet für Parmenides: Die wahre Welt des all-einen, ewig-unwandelbaren Seins wird zwar nie Inhalt unserer Erfahrung; aber ihre Realität ist gesichert als denknotwendiges Vernunftpostulat. Inhalt unserer Erfahrung ist immer nur die vielheitlich-mannigfaltige Welt des werdenden und vergehenden Einzelseins; aber diese erweist sich der Vernunft als irreal; denn sie hat einen denkunmöglichen Widerspruch zur Voraussetzung. Es gibt also eine Welt des echten Seins als das Jenseits einer an sich unwirklichen, aber von uns subjektiv tatsächlich erlebten Scheinwelt. Wer die Philosophiegeschichte kennt, weiß, wie aus dieser eleatischen Anschauung der für alle Folgezeit so wichtige platonische Dualismus der ewigen Ideenwelt und der vergänglichen schattenhaften Sinnenwelt entstanden ist. Begnügen wir uns mit der Erinnerung an das, was aus diesem platonischen Dualismus schließlich bei Kant geworden ist, nämlich der Dualismus von Erscheinung und Ding an sich, von empirischer Welt (als einzigem Gegenstand der Wissenschaft) und transzendenter, intelligibler Welt, weicht letztere sich dem Ich einzig im Faktum der sittlichen Selbstbestimmung manifestiert, das deshalb auch für eine « Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft » als einzig noch möglicher Gottesbeweis gilt.

Fraglos findet sich auch im Gesamtgebiet der Religionsgeschichte, nicht zuletzt in bestimmten geschichtlichen Ausprägungen des Christentums, ein Zwei-Welten-Dualismus. Gerade hier hat das Christentum auch allerlei Gedankengut verwertet, das aus der antik-abendländischen Philosophie stammt. Allein es treten im Bereich der Religionsgeschichte außerhalb und innerhalb des Christentums auch religiöse und theologische Gedankenrichtungen und Systeme auf, in denen die Frage nach einer « zweiten Welt » höchstens eine ganz sekundäre oder auch gar keine Rolle spielt. So in Mystik und philosophischer Religion. Es geht vielmehr ganz grundsätzlich im strengen Sinne des Wortes eben um « Theologie », also um eine Lehre von Gott und um nichts anderes. Das heißt: der Sinn der Frage nach einem transzendenten Sein ist hier zuerst und zuletzt eben die Frage nach Wirklichkeit und Wesen Gottes. Das Eine All, das Universum



ist hier der umgreifende Seinszusammenhang Gott—Welt—Seele, und der offenkundige Sinn dieser Korrelation liegt darin, daß in ihr der Gottesgedanke die Antwort gibt auf die Art und Weise, wie Welt und Seele im Erleben und Denken des Ich zum Problem geworden sind. Das Eine All des Seins ist als Ganzheit hier verstehbar nur als der Allzusammenhang einer Gott—Welt-Beziehung, in welcher es also zum Wesen der Welt gehört, daß sie selbst auf ein Sein jenseits ihrer selbst hinweist. Dies ist innerhalb der Geschichte des Christentums jedenfalls der Sinn beispielsweise aller Theologie des altüberlieferten kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises.

Es lohnt sich, bei diesem Sachverhalt noch einen Augenblick zu verweilen, weil sich daraus für die Beurteilung des Haensslerischen Diesseitsglaubens und seiner Begründung noch mehr ergibt als eine bloße Korrektur seiner Formulierung des erwähnten Grundproblems. Für die Theologie der beiden alten Gottesbeweise ist die erlebte Erfahrungswelt als Inbegriff vielheitlich-mannigfaltigen, wandelbaren, dem Werden und Vergehen unterworfenen Einzelseins keine bloße Scheinwelt wie für die eleatische Philosophie, sondern Realität. Läßt sie nun aber eben diese Welt durch ein jenseitiges, in sich einheitliches, ewiges, also absolutes und in diesem Sinne göttliches Sein bedingt sein, so tut sie dies aus zwei Gründen, mit denen sozusagen der eleatischen Lehre ein Wahrheitsmoment zugestanden wird. Erstens : Kein weltliches Sein ist, als ein ohne seinen Willen dem Werden und Vergehen unterworfenen, ein in sich selbst notwendiges Sein, d. h. die Welt hat als Inbegriff solchen Seins den Grund ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nicht in sich selbst : dieser Grund ist der Welt transzendent. Zweitens : In der Welt ist Einheit erkennbar. Nichts in ihr steht außerhalb einer Beziehung zum Andern. Aber die Paradoxie dieser Einheit besteht darin, daß sie Einheit in ihrem Gegensatz, Einheit in der Vielheit ist. Und alles Einzelsein findet sich in diesem Einheitszusammenhang immer nur schon vor, ohne ihn selbst zu schaffen. Er ist allem Einzelsein immer schon vorausgegeben. Auch der Grund der Einheit ist der Welt als dem Inbegriff des vielheitlich-mannigfaltigen Einzelseins transzendent.

Dieser Gedankengang der beiden Gottesbeweise hat in aller kirchlichen und philosophischen Theologie der Vergangenheit bis ins 18. Jahrhundert eine derartige Macht zwingender Evidenz ausgeübt, daß man noch heute in einem modernen Wörterbuch der philosophischen Begriffe zum Gottesbegriff die lapidare Erläuterung finden kann : « Das Gottesproblem ist erstens das der Einheit des Vielfältigen, der Gegensätze der Erfahrung und damit das Urproblem aller Metaphysik, ... zweitens die Frage nach dem Dauernden, Ewigen angesichts der wechselhaften Folge der Erscheinungen und nimmt in diesem Zusammenhang die dritte Form, die Frage nach dem Sinn an » (Joh. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1944, S. 321).

Bei Haenssler haben wir nun zunächst festzustellen, daß dieser Sinngehalt der beiden alten Gottesbeweise, wenigstens soweit seine Schrift erkennen läßt, in seinem Denken keine Rolle spielt. Er hält ihn nicht einmal der Diskussion wert. Allein bevor wir auch diesem Sachverhalt eine kritische Betrachtung widmen, müssen wir die Frage stellen, wie sich denn in



dieser Hinsicht die moderne Theologie verhält? Einzig die katholische und die eigentliche liberale Theologie hält an dem aufgewiesenen Grundgehalt der beiden Gottesbeweise fest. Die Theologie der Ritschlschen Schule und die aus ihr entstandene neuorthodoxe dialektische Theologie lehnen ihn entweder ab oder bagatellisieren ihn als problematisch. An diesem wichtigen Punkte befindet sich also die herrschende protestantische Theologie der Gegenwart mit dem Atheisten Haenssler in schönster Übereinstimmung. Und da ihr nach solcher theologischer Abrüstung und Selbstentäußerung nichts anderes mehr übrig bleibt als eine brüchige Apologetik problematischer Anleihen beim alten supranaturalistischen Offenbarungsbegriff und ebenso problematischer bloßer Glaubenspostulate, so wird allerdings vollends verständlich, daß, wie der « Kirchenblatt »-Rezensent sagt, « die unzureichende protestantische Apologetik ermunternd auf die modernen Atheisten wirkt und sie in dem Vorurteil bestärkt, es sei auf der theologischen Seite alles nur wie ein Kartenhaus ».

Wie aber kommt, das ist eine weitere Zwischenfrage, die sich hier aufdrängt, der Philosoph Paul Häberlin als der dritte im Bund in diese Gesellschaft, und dies geradezu als philosophischer Gewährsmann für den Haensslerschen Atheismus? Vor seiner Wendung zu der atheistischen Seinslehre seiner letzten Schriften hat doch gerade er, der einstige Theologe, als Religionsphilosoph mit ungewöhnlicher Klarheit und Eindringlichkeit den Sinngehalt des kosmologischen Beweises als die Gewißheit vom geheimnisvollen jenseitigen schöpferischen göttlichen Urgrund des Daseins dargestellt und begründet (siehe P. Häberlin, « Das Wunderbare », 1930), dabei im Sinne Schleiermachers auf den Ursprung dieses Sinngehalts im Erlebnis der « schlechthinigen Abhängigkeit » zurückgreifend! Der Grund dieser Schwenkung wird in der letzten Reihe seiner Publikationen vom « Wesen der Philosophie » (1934) bis zur philosophischen Anthropologie (« Der Mensch », 1941) deutlich sichtbar. Der Sachverhalt ist lehrreich. Offenbar nicht zuletzt auf Grund der vorherrschenden Äußerungen heutigen religiösen Lebens und heutiger Theologie wendet Häberlin seine bisherige Auffassung vom eigentlichen Wesen des religiösen Glaubens: *Religiöser* Glaube an Gott entsteht in der Gewissensnot als der Glaube, der im Erlebnis der heillosen Gegenwart das zukünftig zu schaffende Heil von Gott als dem einzig möglichen Garanten solchen Heiles erhofft. Philosophische Besinnung aber durchschaut diesen religiösen Glauben als eine Haltung, in welcher die Seele sich durch falsche Ver zweckung des Lebens die wahre Sicht der Dinge verhüllt. So gewiß in allem Dasein das Sein einfach *ist* und sich in seiner unaufheb-  
baren Identität mit sich selbst als das wahre Sein kundtut, so gewiß ist in und mit diesem Sein auch sein Sinn, außer dem es keinen andern hat und haben kann, immer je schon vollendet realisiert. Darum kann auch die Seele, indem sie im Geiste die Ver zweckung des Lebens überwindet, immer schon in der Gegenwart ihres wahren Heils teilhaftig werden, wo immer nur sie im Geiste von der *Sorge* um ihr Heil frei wird. Also ist der religiöse Glaube nur eine vorletzte Stufe, über die die Seele, um zur vollen, echten Wahrheit durchzudringen, in philosophischer Besinnung hinauswächst. Die Logik dieser Kritik am religiösen Glauben ist klar und stichhaltig: Ist der religiöse Glaube an Gott letztlich gar nicht in Seinserkenntnis gegründet.



sondern bloß in einem Heilsbedürfnis, dann wollen wir es ehrlicher Weise, so lange es uns wenigstens um die Wahrheit zu tun ist, schlicht und recht einfach mit der Seinserkenntnis halten, auch wenn es für sie einen Gott nicht gibt. In der Tat liest man schon im dogmatischen Hauptwerk Martin Kählers, der für die heutige neuorthodoxe Bekenntnistheologie wieder sehr hoch im Kurs steht, den lapidaren, sehr offenen und unmißverständlichen Satz: « Der Beweggrund, der für den rechtfertigenden Glauben entscheidet, wird darin liegen, daß sein Inhalt einem Bedürfnis entspricht » (M. Kähler, « Die Wissenschaft der christlichen Lehre », 1893, S. 74). Für die Theologie aber der beiden alten Gottesbeweise gründete die Gewißheit von der Wirklichkeit Gottes in Seinserkenntnis.

Ist jedoch die Theologie dieser Gottesbeweise falsch, dann sind allerdings die Fragen, die sie nur mit dem Verweis auf transzendentes Sein glaubte beantworten zu können, ohne jeden solchen Verweis zu lösen. *Tertium non datur*. Eben dieses Experiment will Haenssler denn auch durchführen, und wir haben zum Schluß lediglich festzustellen, daß wir ihm dafür im Interesse der Klärung der Lage nur dankbar sein können. Freilich hat er das Experiment leider nur zur Hälfte durchgeführt. Das Problem des alten kosmologischen Beweises läßt er von vornherein beiseite, und merkwürdigerweise erfahren wir weder von ihm noch von Häberlin selbst, warum denn auf einmal nicht mehr wahr sein könnte, was Häberlin in dieser Hinsicht so eindringlich und klar in der Schrift vom « Wunderbaren » noch 1930 selbst erläutert hat. Haenssler befaßt sich einzig mit der Möglichkeit einer rein immanenten Lösung des Problems der Paradoxie der Einheit des Seins. Tatsächlich macht er sich die Lösung nicht so leicht wie der von ihm irr tümlicherweise als Zeuge angerufene gute alte Parmenides, der, um die These von der Einheit des Seins von aller Problematik zu befreien, kurzweg die Vielheitlichkeit der Erfahrungswelt als bloßen Schein und Trug wegerklärt. Das Eine Sein der erkennbaren einen und einzigen Welt, die Haenssler dem Zwei-Welten-Postulat als der angeblichen Voraussetzung aller Theologie gegenüberstellt, ist von ihm gemeint als « die Einheit des Seins, die in sich immer eine bunte Vielheit von Erscheinungen enthält » (S. 54), also wirklich Einheit in ihrem Gegensatz, in der Vielheit. Eben die Paradoxie dieser Beziehung ist es, die die Einheit zunächst zum Problem macht. Es lösen hieße: die Paradoxie verständlich machen, nicht durch eine spekulative Theorie, sondern durch Aufweis des Wesens dieser Seinsbeziehung im Bestande des wissenschaftlich erkennbaren Seins selbst. Ist die Einheit in der Vielheit begründet oder die Vielheit in der Einheit, und wie? Tatsächlich bleibt Haensslers Beschäftigung mit diesem Problem in einem völlig unsichern und ergebnislosen Experimentieren stecken. Wir vernehmen, die Seinserkenntnis müsse die Einheit des Seins als « obersten und letzten Begriff » immer schon voraussetzen (S. 48). Wir können uns eben vom « Einheitstrieb der menschlichen Vernunft » nicht emanzipieren (S. 34). Daraufhin erklärt nun der Verfasser einfach den « innern Zusammenhang » in der Vielheit und Mannigfaltigkeit für « bereits weitgehend gegeben und garantiert durch die Einheit des Seins » (S. 57): « unsere Synthese ruht auf der Einheit und Allheit des Seins » (S. 110). Allein mit solchen Behauptungen ist doch das Problem keineswegs gelöst, sondern nur in anderer For-

mulierung noch einmal wiederholt, was Haenssler bereits gesagt hat: es sei Vernunftpostulat, von der Einheit des Seins als oberster Voraussetzung auszugehen. Wie sollte sich auch auf diese Weise die Lösung des Problems der paradoxen Einheit—Vielheit-Beziehung deduzieren lassen, wo doch das hier zur Grundvoraussetzung erhobene «all-eine» Sein als solches nach Haensslers eigenem Zugeständnis eine allgemeinste «Abstraktion» (S. 48) darstellt und als solche, wie er selbst sagt, ein «leerer Begriff» ist (S. 74)?

Was tatsächlich dem Erkennen als das Primäre gegeben ist, das ist, wie aller Wissenschaftsbetrieb mit überwältigender Evidenz bestätigt, gerade nicht das «all-eine Sein», sondern die konkrete, vielheitliche, ja oft genug in sich gegensätzliche Mannigfaltigkeit des Daseins. Und so gewiß sich in ihr «innerer Zusammenhang» kundtut, besteht das eigentliche Problem gerade in der Frage, wie ein solcher in einem Vielheitlich-Gegensätzlich-Mannigfaltigen möglich sei, wie und worin er begründet sei. Mit diesem Sachverhalt bekommt es Haenssler selbst vor allem dort zu tun, wo er sich mit dem bereits erörterten Umschwung in der modernen Physik und seinen grundsätzlichen Folgen für die Wissenschaftsmethodik überhaupt beschäftigt: Materie, Leben, Seele, Geist — allen diesen Seinssphären kommt ein so eigentümlicher, je besonderer Wesenscharakter zu, daß die ihnen zugeordneten Einzelwissenschaften sich in der Wahl und Anwendung ihrer Methode diesem besondern Wesenscharakter ihres Gegenstandes anpassen müssen. Und so untrüglich der Mensch selbst mit seiner Organisation bezeugt, daß ein durchgreifender innerer Zusammenhang diese verschiedenartigen Stufenbereiche der Wirklichkeit tatsächlich zu einem Ganzen, zum Ganzen der Einen Welt vereinheitlicht, so dunkel ist doch das Rätsel des Wesens und der Möglichkeit dieses Zusammenhangs bis auf den heutigen Tag geblieben. Daher auch das andauernde Versagen des «Einheitstriebes der menschlichen Vernunft» gegenüber der Aufgabe, Physik, Biologie, Psychologie und Geisteswissenschaften zum geschlossenen System einer Gesamterkenntnis zu vereinigen. So gesteht Haenssler selbst: «Der Pluralismus der Methoden, die Verschiedenheit der Aspekte, die sich übereinander lagern können, das alles deutet wenig auf einen innern Zusammenhang hin und läßt uns unsere Aufgabe zunächst recht schwer erscheinen» (S. 57).

Allein, wo endet denn schließlich Haenssler mit seinem Experiment? Wir können uns kurz fassen. Schon Seite 64 und 66 liest man: Auch unsere *ratio* hindert «in keiner Weise, auf den weit ausgespannten Fittichen des Gefühls zu einer Schau des Ganzen, zu einer Deutung des letzten Weltsinns vorzudringen». «Die Beantwortung dieser Fundamentalfragen geschieht auch hier bei uns auf Grund einer gläubigen Gesamtschau der Wirklichkeit, aber es ist hier eben ein anderer Glaube, der dieser Gesamtschau zugrunde liegt.» Man möchte in diesem Falle im Interesse des Haensslerschen Programms nur darüber nicht zuletzt doch noch ins Ungewisse geraten, ob die Seinserkenntnis diesem «Diesseitsglauben» nicht wenigstens die bisher so grundsätzlich angefochtene Beziehung auf Transzendenz definitiv vernünftigmöglichst. Man wird schon etwas unsicher, wenn man plötzlich von Haenssler vernimmt, der Pantheismus bleibe den Diesseitsgläubigen durchaus «wertvoll, lieb und recht» (S. 64). Wohl wird er als «Weltfrömmigkeit» inter-



pretiert. Aber immerhin : man ist doch nicht darauf gefaßt, hier überhaupt noch einem Gottesbegriff zu begegnen.

Aber Haenssler weiß ja auf einmal sogar von einer « Grenzsituation » nicht etwa theologischer Apologetik, sondern der Wissenschaft, in welcher sich « ein starkes Bedürfnis » wiederum nicht etwa der theologischen Apologetik, sondern « des Geistes » überhaupt geltend mache, « in einem Absoluten oder Transzendenten zur Ruhe zu kommen » (S. 62). Wenn irgendwo, so wäre nun diesem Bedürfnis gegenüber ein klares, aber zugleich wohl begründetes Veto eine dringende Notwendigkeit. Aber nun begnügt sich Haenssler mit der Erklärung : Philosophie « warnt in dieser Grenzsituation die Wissenschaft ... und verpflichtet sie, Erkenntnis immer zu deren äußersten Punkten vorzutreiben und Platos Forderung sich zu eigen zu machen, überall zu fragen, wo sich überhaupt noch fragen läßt, und erst da mit Fragen aufzuhören, wo die klare Einsicht in die Aussichtslosigkeit alles weiteren Fragens vorliegt » (S. 62). Dem pflichten wir in vorbehaltloser Übereinstimmung bei. Aber wir möchten nun begreiflicherweise gerade an diesem Punkt eine begründete Auskunft vernehmen darüber, *wo* denn eigentlich das mögliche, d. h. sinnvolle Fragen aufhört, ob es insbesondere auch ein sinnvolles Fragen nach Transzendenz gibt oder nicht. Aber an Stelle einer entscheidenden und bündigen Antwort auf diese entscheidende Frage erhalten wir bloß den Bescheid : In dieser Grenzsituation führe die Philosophie die Wissenschaft über sich selbst hinaus zu einem weltanschaulichen Glauben, der die Religion zu ersetzen vermöge (S. 63), und dies, nachdem uns doch vorher so bestimmt versichert worden war : « Es ist uns unmöglich, auf Glaubensgefühle oder auf Wertgefühle hin ein Existenzialurteil zu fällen » (S. 53); « ein Zurück zum Glauben gibt es für uns nicht mehr, das fühlen wir, das wissen wir » (S. 25).

Angesichts dieses ungeklärten Dunkels der « Grenzsituation », in die wir unter Haensslers Führung hineingeraten sind, kann ihm und uns eine bedeutsame Stelle in Immanuel Kants « Kritik der reinen Vernunft » weiterhelfen. Sie steht ausgerechnet in einem Abschnitt, von dem bis auf den heutigen Tag so viele (meist ohne ihn selbst gelesen zu haben) behaupten, hier habe Kant ein für allemal alle altüberlieferten Gottesbeweise widerlegt. Sie gibt aber eine höchst erwägenswerte Auskunft darüber, ob sinnvolles Fragen nach Transzendenz als echtes transzendierendes Denken möglich sei. In der kritischen Erörterung des kosmologischen Gottesbeweises sagt Kant wörtlich : « Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund der menschlichen Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Albrecht von Haller schildern mag, macht lange nicht den schwindelichten Eindruck auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen : daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns ... » (« Kritik der reinen Vernunft », Reclam-Ausgabe, S. 482). In diesen Kantischen Sätzen wird eindrucksvoll deutlich, wie philosophische

Besinnung im Vordringen bis zur letztmöglichen sinnhaften Frage das Denken seine Grenze erreichen läßt — und doch eben im Berühren dieser Grenze selbst schon echtes transzendierendes Denken ist. Wer es noch nicht wüßte, dem muß es hier zum Bewußtsein kommen: In jedem Erfahren einer Grenze ist zugleich schon Wissen um ein Jenseits dieser Grenze. Kants Ausruf: « *Aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns . . . !* » ist Ausdruck letzter philosophischer Selbstbesinnung auf die innere Erschütterung durch das religiöse Urerlebnis, das Schleiermacher mit der Explikation dessen meinte, was er das « schlechthinige Abhängigkeitsgefühl » nannte. In diesem Erlebnis kommt unmittelbar zum Bewußtsein: « Dasein in einer Welt », daß es das überhaupt gibt, mit allem andern auch das « Selber-Dasein-in-einer-Welt », das ist keiner wissenschaftlichen « Erklärung » mehr zugänglich. Das ist im eigentlichen und strengen Sinne des Worts das allem Erklärenwollen entzogene echte Wunder, d. h. das nicht mehr nach Analogie irgendwelcher innerweltlicher Tatsachen und Vorgänge Begreiflich-zu-Machende. Es ist das Wunder der Schöpfung, Schöpfung als Wunder. Der Schöpfungsgedanke hat in der Tat nicht den Sinn einer naturwissenschaftlichen Welterklärung und braucht auch niemals den Anspruch zu erheben, mit einer solchen konkurrieren zu wollen. Er ist nicht etwa weniger als eine solche Erklärung, sondern mehr. Mit vollem Recht will er aussprechen: Sowie du deines Daseins bewußt werdend fragst, wie Dasein in einer Welt überhaupt möglich ist, fragst du schon über alles Welt-dasein hinaus und bist in eben diesem Augenblick fragend auf etwas gerichtet, das nicht mehr Welt-dasein ist, sondern jenseits alles Welt-daseins das Geheimnis des verborgenen ewigen Ursprungs aller Dinge, der auch dein Ursprung ist, durch den auch du selbst in jedem Augenblick der Zeit bist, was du bist und wie du bist. Von diesem Ursprung können wir nie anders als unzulänglich reden — das ist das unvergängliche Wahrheitsmoment an Kants Kritik am kosmologischen Gottesbeweis —, weil das echte transzendierende Denken ja immer nur ein Denken im Berühren der Grenze sein kann. Aber die unvermeidliche Unzulänglichkeit dieses Redens bestätigt uns vollends, daß wir nun gerade hier ganz sicher von Gott reden, und nicht mehr von der Welt, und nicht mehr vom Menschen.

Weil aber das, was so an der Grenze für uns in Sicht kommt, das Geheimnis des verborgenen *Ursprungs* ist, so verliert vollends Haensslers Protest gegen ein von der einen Welt « absolut getrenntes » transzendentes Sein seinen Sinn. Höchstens gegenüber einem deistisch gedachten Gott müßte ihm Berechtigung zugestanden werden. Ist jedoch der transzendente Gott gemeint als der wirkliche Ursprung im eigentlichen, vollen und strengen Sinne, dann sind Gott und Welt zwar wohl eindeutig zu unterscheiden, niemals aber zu scheiden oder gar als « absolut getrennt » zu denken. Vielmehr ist der Begriff des « Ursprungs » nur dann in seinem Vollsinn gedacht und verstanden, wenn damit zugleich eine entsprechende Beziehung der Welt zum göttlichen Ursprung mitgemeint und zugestanden wird, und zwar als eine Beziehung von sogar ganz unvorstellbarer Unmittelbarkeit. Dies wird gerade dann evident, wenn die geforderte Unterscheidung der Welt von ihrem verborgenen, transzendenten göttlichen Ursprung ganz eindeutig und folgerichtig vollzogen wird. Dies geschieht, wenn wir uns dessen



bewußt bleiben, daß alle Zeiträumlichkeit (sowohl die anschaulich-gegebene des unmittelbaren Erlebens wie die abstrakt gedachte der Physik) mit zum Wesen der *Welt* gehört und daher nicht auch in die Ursprungsbeziehung selbst hineininterpretiert werden darf. Die echte Ursprungsbeziehung ist also nicht die bloß mehr oder weniger mittelbare Beziehung des Inbegriffs der bedingten Glieder des zeitlich sich erstreckenden Kausalzusammenhangs der Welt zu einer *prima causa* im Sinne eines postulierten Unbedingten als «Anfang» eben dieses im Zeitschema verlaufenden Kausalgeschehens. Alle philosophische Kritik an einer so verstandenen *prima causa* ist fraglos im Recht. Aber nicht weniger gilt — und dies dürfte gerade gegenüber Haenssler kritisch einzuwenden sein —, daß die Transzendenz des Ursprungs auch nicht mißzuverstehen ist als ein räumliches «Jenseits» zum räumlichen Diesseits, als ein räumliches «Außen» zu einem räumlichen Innen. Sondern die echte Transzendenz ist vielmehr der qualitative Wesensunterschied des Ur-Schöpferischen gegenüber dem, was nur *durch* dieses Schöpferische raumzeitliches, werdendes und vergehendes Dasein hat. *Diese* Beziehung der Welt zu dem hier gemeinten transzendenten Sein ist dem Wesen der Sache gemäß die denkbar unmittelbarste. Sie bleibt freilich zugleich unvorstellbar, d. h. sie läßt sich in keiner Weise anschaulich vergegenständlichen, weil sie sich nicht im Schema der Zeiträumlichkeit interpretieren läßt.

Die Unmittelbarkeit der Ursprungsbeziehung kommt aber darin zum Recht, daß Theologie und Philosophie längst neben dem Gedanken der Transzendenz Gottes auch den seiner Immanenz geltend gemacht haben: Es ist möglich und sinnvoll, nach einer Offenbarung Gottes *in* der Welt als seiner Schöpfung zu fragen. Gerade im paradoxen Einen Seinszusammenhang des vielheitlich-gegensätzlich-mannigfaltigen Einzelseins als der Einen Welt offenbart sich die Einheit des verborgenen göttlichen, schöpferischen Seinsgrundes. In einer bestimmten Hinsicht bleiben wir jedoch in solchem transzendierenden Denken vorsichtiger als Haenssler. Wir täuschen uns in keiner Weise darüber hinweg, daß in unserem Wissen um die *Seinseinheit* der Einen Welt durchaus nicht zugleich die Welt auch als *Sinneinheit* begriffen ist. Es gibt des Gegensätzlichen in der vielheitlich-mannigfaltigen Welt genug, das wir endgültig als sinnzweideutig, ja sinnzwiespältig beurteilen müssen, derart, daß die Frage nach dem Sinn gerade des Ganzen der Einen Welt auch für transzendierendes Denken Problem bleibt. Aber zuhächst zielt ja hier sowohl das philosophische wie auch das theologische Denken auf zuverlässige Beantwortung der Frage nicht nach dem Sinn der Welt, sondern des Menschseins. Und alles Nachdenken über den Menschen, über Ethik, Kultur, Wert und Unwert führt von allen Seiten her zu der Erkenntnis, daß hier das Problem des Sinnes die Frage nach der Möglichkeit praktischer *Sinngebung*, *Sinnverwirklichung* ist. Diese Frage ist letztlich auch gemeint mit der religiösen Frage nach dem «wahren Heil». Besteht aber die Möglichkeit überhaupt, sinnvoll nach einer Offenbarung Gottes *in* der Welt zu fragen, dann ist es auch möglich und sinnvoll — und diese Überzeugung vertritt nun jedenfalls auch das Christentum —, nach einer «besondern Offenbarung Gottes» in der *Geschichte* zu fragen, die uns zuverlässige Antwort gäbe auch auf die völlig berechnigte Frage Paul Häberlins nach



der Möglichkeit eines nicht erst zukünftigen, sondern schon gegenwärtigen Heils der Seele. Freilich wird gerade auch in dieser Sache, wer der Frage nach der bleibenden Kernwahrheit des Christentums auf den Grund sehen will, sich auf eine gründliche und sachliche Auseinandersetzung mit dessen geschichtlichen Ausprägungen einlassen müssen. Gegenüber dem Gesamtbestand der christlichen Überlieferung als einem geschichtlich Gegebenen einfach den kurzschlüssigen «Alles-oder-nichts»-Standpunkt geltend zu machen, wäre hier nicht minder kritikloser Unverstand wie gegenüber dem Ganzen der philosophischen Tradition des Abendlandes, oder auch nur einem ihrer Ausschnitte wie etwa der Philosophie des Parmenides.

So läuft unsere Kritik an Haensslers «neuem Diesseitsglauben» also berechtigterweise auf die Feststellung hinaus, daß er nur deshalb und solange das transzendierende Denken vermeiden kann, weil und solange er seiner eigenen Forderung nicht gerecht wird, «überall zu fragen, wo sich noch fragen läßt, und erst da mit Fragen aufzuhören, wo die klare Einsicht in die Aussichtslosigkeit alles weitem Fragens vorliegt». Es kann in dieser Hinsicht nicht wohl zweifelhaft sein, daß nicht die liberale Theologie, sondern Haenssler derjenige ist, der auf halbem Wege in einem ungeklärten bloßen «Glauben» stehen bleibt.

*Martin Werner, Bern.*

---

## **Zur Erweiterung des theologischen Studiums**

Seit der Reformation ist die Zahl der theologischen Studiensemester von vier auf acht gestiegen; sie betrug noch sechs vor fünfzig Jahren. Diese Bewegung ist nicht aufzuhalten. Sie folgt einer parallelen Entwicklung in den andern Fakultäten, und wir wünschen die Zeit nicht fern, wo zehn theologische Semester und zwei praktische Vorbereitungsjahre, die ja nicht mehr kostspielig sind, obligatorisch werden. Mit den Erweiterungen, die wir vorschlagen, ist das fünfjährige Studium unvermeidlich.

Gewiß läßt sich einwenden, daß die andern Wissenschaften viel größere Veränderungen erfahren haben, sich in ungeahnter Weise entwickelten und komplizierten — man denke nur an die Medizin —, so daß die jetzt auf 16 Semester angestiegene Vermehrung mit diesem Fortschritt kaum Schritt halten kann, während die Theologie vielen völlig stagnierend erscheint. Das mag für einzelne Disziplinen vielleicht zutreffen; in der praktischen Theologie und den historischen Disziplinen sieht es anders aus. Wir denken hier vor allem an die Symbolik und die Religionsgeschichte. Aus dem einfachen Studium der den einzelnen Kirchen zugrunde liegenden Glaubensbekenntnisse hat sich eine Konfessions- und Kirchenkunde (mit Sektengeschichte) entwickelt, die immer größere Dimensionen annimmt und durch die Umwälzungen des letzten Weltkrieges von größter Aktualität geworden ist. Der Balkan und Rußland sind uns bedenklich nahe gerückt, und das kirchlich so bunt zusammengesetzte Amerika steht im Vordergrund des Interesses. Die ökumenische Bewegung ist wieder aufgewacht und wird an Intensität und Ausdehnung ihren Vorstoß nach dem



ersten Weltkrieg bedeutend verstärken. Unser Land ist eines der wenigen Europas, die sich zu großen Kongressen dieser Art noch eignen. Kurz, unsere jungen Theologen sollen wissen, mit wem sie zu tun haben, und werden besondere Kurse über Ökumenik, als Ergänzung der Konfessionskunde, nötig haben.

Aber das ist nur eine und nicht die wichtigste historische Disziplin, die erweiterter Behandlung bedarf. Die Religionsgeschichte steht noch stärker im Vordergrund.

Schon haben wir einen internationalen Religionskongreß (Congress of Faiths), der seit 1936 vier Tagungen abhielt und während des Krieges in London seine Diskussionen zwischen Mohammedanern, Buddhisten, Juden und Christen fortsetzte. Hier wird ernste, wissenschaftliche Arbeit geleistet, der sich auch unsere theologischen Fakultäten nicht entziehen können.

Es war ein Ruhmestitel der Schweiz und des religiösen Freisinns, schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts die Religionsgeschichte *vor* den Fakultäten Deutschlands als obligatorisches Studien- und Prüfungsfach eingeführt zu haben. Wir entsinnen uns gern noch der Vorlesungen Konrad Furrers nach seiner Palästina-Reise. Seitdem haben die Dozenten den unheimlichen Umfang dieser neuen Disziplin erst recht ermessen, und es kam zu einem Vorlesungsplan, der sich, allerdings mit zu wenigen Wochenstunden, über vier Semester bis zum Propädeutikum erstreckte.

Unserer Orthodoxie ist es bei dieser erstaunlichen Entwicklung doch bange geworden, und mit Recht. Zweifellos fördert dieses Studium den Sinn für die Relativität alles religiösen Denkens und Lebens. Für die Absolutheit des Christentums schien da kein Platz mehr, und die Diskussion über seine Perfektibilität rückte in bedenkliche Nähe. Aber die neue Disziplin ließ sich doch nicht ausrotten; das hieße, sich dem Vorwurf feiger Reaktion aussetzen. So versuchte man, die Vorlesungen über Religionsgeschichte in die stillen *apologetischen* Wasser zu lenken. Man stellte mit Eifer die Inferiorität der nichtchristlichen Religionen dar, was ja leicht und billig ist, und schloß mit einer Apotheose des Christentums. Man malte die Schatten der Fremdreigionen recht schwarz, um auf dem dunklen Hintergrund das Christentum in strahlendem Lichte zu zeigen.

Dieses unwissenschaftliche und einer akademischen Vorlesung unwürdige Gebaren steht im diametralen Gegensatz zu den Weisungen, die die Teilnehmer des Congress of Faiths auf seiner letzten Tagung im Juli 1939 (!) in Paris erhielten: jeder Vertreter einer Religion kehre das Höchste und Beste hervor, was sie ihm zu bieten hat. Keiner greife eine fremde Religion an, noch dränge er seine eigene irgend jemandem auf. Also keine Polemik und kein Proselytismus! Gewiß, auch ein einseitiges Verfahren, aber doch, um wieviel vornehmer und ehrlicher als die Vertuschungsmanöver der Orthodoxie in der Behandlung der Religionsgeschichte, die besser vom Vorlesungsprogramm abgesetzt als verfälscht werden sollte. Drei Kongreßprotokolle sind erschienen und stellen höchst wertvolle Dokumente dar. Wie dem auch sei, eine gründliche Behandlung der religionsgeschichtlichen Probleme bedeutet eine beträchtliche Vertiefung des theologischen Studienprogrammes.

Aber wir denken auch an eine Erweiterung der Vorbildung des künftigen Pfarrers *außerhalb* der Theologie durch eine breitere *Allgemeinbildung*, die sich auf einen tieferen Einblick in andere Wissensgebiete erstreckt, vor allem auf die *Philosophie*, die *Literaturgeschichte* und die *Sozialwissenschaft*.

Die *Philosophie* gehört, wie die Religionsgeschichte, zu den Hilfswissenschaften der Theologie, deren breitere Berücksichtigung von der Orthodoxie mit begründlichem Mißtrauen verfolgt wird. Sie möchte es hier am liebsten mit einem kurzen historischen Überblick bewenden lassen. Wir sind der Meinung, daß fünf Semester philosophischer Vorlesungen gerade genügen. Davon wäre eines auf die Antike, mit stärkerer Berücksichtigung des Hellenismus, eines auf die Epoche der Renaissance und des 17. und 18. Jahrhunderts, das dritte auf Kant und seine Nachfolger bis zur Gegenwart zu verwenden. Im vierten Semester oder im ersten, mit Verlegung der Philosophiegeschichte auf die drei folgenden, müßte eine philosophische Einleitung oder Propädeutik einsetzen, d. h. eine Übersicht über die philosophischen Probleme und ihren gegenwärtigen Stand, in präziser, knapper Übersicht. Endlich sollte im fünften Semester ein philosophisches Seminar besucht werden, in dem entweder ein Werk gelesen oder besprochen, oder noch besser ein Repetitorium der Philosophiegeschichte, mit aktiver Beteiligung der Studenten, geboten wird. Überhaupt wären solche Repetitorien einzelner, auch theologischer Disziplinen in Form von Übersichten, aber ohne Seminarcharakter, eine sehr nützliche Beschäftigung für Privatdozenten und ein wahrer Segen für die Studenten. Hier könnten in durchaus persönlicher Weise die großen Zusammenhänge von hoher Warte aus dargestellt werden, die dem Studenten, der oft vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht, eine willkommene und nötige Offenbarung wären. Die mittelalterliche Philosophiegeschichte deckt sich ja im wesentlichen mit der Dogmengeschichte und bedarf keiner gesonderten Behandlung für den Theologen.

Ist die gründliche philosophische Vorbildung an einigen Hochschulen — man denke nur an Schwaben! — für die Theologen obligatorisch, so fehlt es völlig an einer *literarhistorischen* Schulung. Nur die Universität Lausanne hatte bisher jedem Theologen das Belegen einer literargeschichtlichen Vorlesung, ohne weitere Präzision, zur Pflicht gemacht, was für das bekannte stärkere Allgemeininteresse der romanischen Länder für Literatur und Theater ein neuer Beweis ist.

Wenn von den Gebildeten immer wieder über die Gedankenarmut und Langeweile der Sonntagspredigten geklagt wird, die in ewigen Wiederholungen und Varianten stets das gleiche sagen oder durch geistreich sein sollende und gewagte Künsteleien umsonst imponieren wollen (letztere sind z. B. gedruckt und schon am Radio, wo man viel kritischer ist, einfach unerträglich), so liegt das nicht selten an dem Mangel an Allgemeinbildung und weitem Horizont des Theologen. Diese schmerzliche Lücke füllt eine gute Kenntnis der in Roman und Drama behandelten Probleme wohl schon aus. Man denke sich einen Prediger und Seelsorger, der seinen Shakespeare nicht kennt (auch Timon, Antonius und Kleopatra, Sturm und Perikles gehören dazu) und von Shelley und Byrons Manfred, Wildes Salomé und Ibsens Dramen nichts weiß! Wem Racines Athalie



und Esther, Voltaire, Victor Hugo und Vigny, Stendhal und Ste-Beuves Port-Royal, Dante und der Decamerone, Manzoni, Pellico, Leopardi und Carducci fremd sind; wer von Grillparzers Altersdramen, seinen Tagebüchern und seiner genialen Gedankenwelt nie etwas gehört hat; wer nicht in Hebbels Judith, Herodes und Gyges gelebt hat: wie arm ist ein solcher Mensch! Und er soll in seinem Leben bis zu 1500 Predigten halten, eine ungeheure geistige Leistung, die man keinem andern Redner in der Welt zumutet, und die nur denkbar ist mit gründlichster und umfassendster Allgemeinbildung, die ergänzt wird durch unaufhörliches Weiterstudium im reifen Alter!

Gewiß ließe sich sagen, die Predigt sei keine wissenschaftliche oder literarische Leistung im strengen Sinne: das sei weder notwendig noch wünschenswert. Aber sie muß zum mindesten eine treffliche Kenntnis der Menschenseele und des Menschenlebens verraten, und diese eben vermittelt uns nicht nur unsere tägliche Umwelt: die Familie, die Freunde, die Studiengenossen, die Reisen und schließlich unsere Gemeinde — *hic Rhodus, hic salta!* — sondern eben die Literatur, die diese oft recht bescheidenen und engen Erfahrungen erweitert und erhöht. Eine Vorlesung über *vergleichende* Literatur der neueren Zeit oder doch über die in ihr behandelten ethischen und religiösen Probleme und ein Repetitorium über deutsche Literaturgeschichte — sind wir Schweizer doch gegenwärtig und vorläufig die einzigen authentischen Vertreter deutscher Kultur! — wären wirklich ein Minimum der Anforderungen an den Studenten der « neuen Zeit! »

Ende des vorigen Jahrhunderts gab es eine « soziale Mode » bei den jungen Theologen! Wir besuchten die evangelisch-sozialen Kongresse, schwärmten für Stöcker, mehr noch für Naumann und besuchten national-ökonomische Vorlesungen, etwa bei Wagner in Berlin oder Rathgen in Marburg, der gerade von Japan kam. Es war wohl ein Irrtum; denn diese Vorlesungen waren zu hoch und zu weitschweifig für uns blutige Dilettanten. Aber darum sollten wir die Flinte nicht ins Korn werfen und auf jede soziale Vorlesung verzichten. Sie kann sich im engen Rahmen einer Übersicht über die sozialen Kämpfe des 19. Jahrhunderts halten. Aber der künftige Pfarrer soll wissen, was Carlyle in seinem Chartism, Maurice in seiner Sozialarbeit, Kingsley in den Romanen « *Yeast* » und Alton Locke (ich erinnere auch an seine unvergleichliche « *Hypatia* »!), was Robertson in seiner Gemeinde Brighton gesagt haben, von Lamennais und Lacordaire, Stöcker und Naumann nicht zu reden!

Man wird den Kopf schütteln über solche phantastische Erweiterungspläne! Aber es handelt sich um Kurzvorlesungen, die vielleicht besser an der theologischen Fakultät von und für Theologen gehalten werden. Manches mag ja auch in einer neueren Kirchengeschichte seinen Platz finden. Wir könnten uns sehr wohl denken, daß die genannten philosophischen wie die literarhistorischen und sozialen Vorlesungen den Studenten nicht zwingen, bei einer andern Fakultät zu hospitieren, sondern, daß sie bei ihren Dozenten für ihre besondern und beschränkten Zwecke finden, was sie brauchen, und sich nicht ins Uferlose verlieren. An geeigneten Kräften für solche Vorlesungen *ad usum delphini* wird es unsern Hochschulen gewiß nicht fehlen. Es versteht sich von selbst, daß diese

Nebenvorlesungen von dem Hauptzweck des Studiums und seinen Hauptdisziplinen nicht ablenken dürfen. Sie lassen sich in jedem der fünf ersten Semester — und nur in diesen — auf etwa 4 bis 5 Stunden beschränken.

Über die Stundenzahl der zu belegenden Vorlesungen tobt immer noch der Streit, und man wird sich nie einigen können. Aber es haben sich hier in den letzten Jahrzehnten allerlei Wandlungen vollzogen, die uns Älteren auffallen. Die Vorlesungen sind kürzer geworden an Stundenzahl und erstrecken sich nur selten noch auf mehrere Semester. Wir entsinnen uns, daß Carl Weizsäcker seine Dogmengeschichte je sechsstündig, in zwei Semestern, morgens 7 Uhr las! Die Kirchengeschichte ging vierstündig durch vier Semester, Dogmatik und Ethik je vierstündig durch zwei. Die Einleitungen AT und NT sowie die Exegesen taten es nicht unter drei bis vier Semesterstunden. Heute ist das alles zusammengeschrumpft, mit der ganz richtigen Begründung, der Student verfüge heute über eine solche Fülle von Lehrmitteln, daß der Dozent sich kürzer fassen könne. Ob man hier wirklich noch einen Schritt weitergehen und, wie es einzelne Hochschulen heute wagen, die regelmäßigen Hauptvorlesungen je und dann ganz ausfallen lassen soll, um sie durch Einzelvorlesungen monographischer Art, über eine bestimmte Epoche, zu ersetzen, bleibe allerdings dahingestellt. Es widerspricht das doch der modernen Tendenz, die akademische Freiheit, die früher oft zur Willkür wurde, durch einen mehr *schulmäßigen* als gelehrten Betrieb zu ersetzen und den Besuch der Vorlesungen, die Beteiligung an den Seminarien strenger zu kontrollieren. Das nötige Pendant der ein einziges Problem oder eine einzige Epoche behandelnden Spezialvorlesungen sind eben jene oben erwähnten, übersichtlichen Repetitorien, die im Freskostil die Entwicklung zeichnen und die großen Zusammenhänge aufweisen — nach der Einführung in die Einzelprobleme, mit ihrer sehr nötigen Kleinarbeit, um so dringender zu empfehlen.

In Zeiten des Überangebots, das allerdings schon nachzulassen scheint, pflegt man in allen Berufen eine Steigerung der Anforderungen als Damm entgegenzusetzen und eine Auslese der besten Kräfte somit zu ermöglichen. Es wird niemanden erstaunen, daß auch die Theologie diesen Weg beschreitet. Das um so mehr, als die meisten andern Fakultäten ihr vorangingen und eine längere Studienzeit verlangen, was die bedauerliche Folge hat, daß sich minderwertige und unfähige Elemente nach dem billigsten und kürzesten Studium drängen, das nachher ein sicheres Aaskommen gewährt, eine materialistische Auffassung, die gerade im Pfarrerberuf naturgemäß besonders schmerzlich empfunden wird.

Das theologische Studium bedarf der Erweiterung und der Vertiefung; es braucht auch eine stärkere Intensität der Arbeit als früher. Damit ist es ja entschieden besser geworden. Früher pflegte man, in Deutschland zumal, die zwei ersten Semester mit stumpfsinniger Verbindungsmeierei oder Großstadtleben einfach zu vergeuden und war im Besuch der Vorlesungen viel lässiger und unkontrollierter als heute. Immerhin zeigt sich seit etwa einem Jahrzehnt, wenigstens an einigen Hochschulen, eine merkwürdige Examenpsychose, die durch langes Vorbereiten und Herumdücken vor der Schlußprüfung die Studienzeit ohne wirklichen Ge-



winn verlängert. Diese Unregelmäßigkeiten rühren, außer von der Mobilisation in der Kriegszeit, auch zum Teil daher, daß eine Zeitlang der Andrang der sogenannten *vocations tardives* stärker wurde. Diese Irregulären, ohne Maturität, ohne Kenntnis des Hebräischen, des Griechischen, ja sogar des Lateinischen, vom Englischen gar nicht zu reden, machten sich sehr fleißig an die Arbeit, hatten aber von den Vorlesungen (meist, aber nicht immer als *Hörer!*) wenig Gewinn und richteten ihren ganzen Fleiß auf die sprachlichen Nachprüfungen. Diese akademische Schnelleiche hatte trotz großen Fleißes dieser meist älteren Kandidaten doch nicht ausgereicht, ihnen einen wirklich weltweiten Horizont zu geben. Vor allem fehlte ihnen die unendliche und unentbehrliche Bereicherung, die wir als Theologen der *Antike*, allerdings in abnehmendem Grade, verdanken. Kein Wunder, daß eine Statistik über die theologische Richtung der Irregulären zweifellos ergeben würde, daß sie sehr gute Seelsorger, mittelmäßige, gedankenarme Prediger und schlechte Theologen, fast ausnahmslos orthodoxer Richtung, sind.

Die Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus bringt es mit sich, daß an den Geistlichen als Prediger, Seelsorger, Charakter und Mensch höhere Anforderungen gestellt werden. Er muß sich auch im geistigen Verkehr mit erzogenen und gebildeten Menschen als mindestens ebenbürtig, wenn nicht überlegen erweisen. Er kann das nur, wenn ihm wirklich nichts Menschliches und nichts Göttliches fremd ist. Er muß Bescheid wissen über alles, was seine Pfarrkinder bewegt, und vor allem ihnen den Eindruck hinterlassen, daß die Überzeugungen, die er vertritt, auf Grund ernster wissenschaftlicher Studien und einer weltweiten Bildung erworben sind. Nicht die vergänglichen Aktualitäten des Tages kommen hier in Betracht, wohl aber die geistigen Schätze und Erfahrungen, die der denkende Mensch im Laufe der Zeiten sich mühsam erwarb. Wenn wir wirklich, um ein Goethe-Wort zu zitieren, den Brüdern den Weg zeigen sollen, müssen wir ihn selbst sehnsuchtsvoll gesucht haben. Wir müssen erwerben, was andere vor uns besaßen. Wir müssen die Geistesschätze der Vergangenheit aus ihrem Schacht hervorholen, um sie durch unsern kleinen Beitrag in der Gegenwart zu bereichern und weiterzugeben. Es war von jeher der Ruhm des freien Christentums, auf die umfassende theologische und allgemeine Bildung seiner Pfarrer den größten Wert gelegt zu haben. Wir werden uns auch in der gegenwärtigen und künftigen Generation dieser großen und schönen Aufgabe nicht entziehen und derer würdig zu sein versuchen, die vor uns gewesen sind. \*

Nach dem zehensemestrigen Studium denken wir an eine nicht sechsmonatige, sondern *zweijährige* Zwischenzeit zwischen Hochschule und Pfarramt. Dem Lernvikariat sollte eine Pfarrverweserschaft selbständiger Art in einer vakanten Gemeinde, aber ohne Anspruch auf Wählbarkeit folgen. Das zweite Zwischenjahr ließe sich nach freier Wahl mit einem Auslandsstudienaufenthalt (Universität oder Predigerseminar) oder einer Wirksamkeit als Anstaltsvikar (Spital, Irrenanstalt) oder in einem Settlement, einem Vereinssekretariat, bzw. einer Erziehungsanstalt sehr nützlich ausfüllen. So käme der Pfarrer normalerweise nach sieben, mit 26 Jahren, ins feste Pfarramt, was wahrlich früh genug ist, wohl ausgerüstet für seine große Aufgabe.

*Ed. Platzhoff, Territet.*

## Kirchengeschichtliche Literatur

Vor einem Menschenalter konnte Walter Köhler in seiner Zürcher Antrittsvorlesung «Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte» (1910) noch sagen, der Kredit der Kirchengeschichte sei der denkbar beste, während die Münze der Dogmatik, einst monopolisiert in der christlichen Gesellschaft, denkbar niedrigst im Kurse stehe. «Was sich historisch beglaubigt, kann mit Sicherheit auf Beifall rechnen.» Die Situation hat sich seither entschieden geändert. Die Dogmatik sucht sich die Geschichte dienstbar zu machen, das bloß Historische begegnet weitgehend großer Gleichgültigkeit, wenn nicht gar Abneigung. Und doch kann auch die heutige Theologie nicht auf die Beschäftigung mit der Vergangenheit verzichten. Die Werke, die in den letzten Jahren (zirka 1939—1945) kirchengeschichtlichen Themen gewidmet worden sind, sind denn auch so zahlreich, daß hier nur auf einiges wenige hingewiesen werden kann. Dabei soll der Kreis weiter gezogen werden, als es Fritz Buri in der gleichen Zeitschrift für die dogmengeschichtliche und systematische Literatur getan hat<sup>1</sup>.

Die Kirchengeschichtsforschung und -schreibung bewegt sich vornehmlich auf Einzelgebieten. Eine wissenschaftlich genügende Gesamtdarstellung der Geschichte des Christentums ist in den letzten Jahren nicht geschrieben worden. Auch die alte und mittelalterliche Kirchengeschichte ist, abgesehen von einigen kleinern Arbeiten, von den protestantischen Historikern der Schweiz keiner neuen umfassenden forschenden und wertenden Betrachtung unterzogen worden. Zu erwähnen wäre etwa Fritz Blankes Frühgeschichte des Christentums in unserem Land, die in klarer und leichtverständlicher Sprache ein lebendiges Bild von Wirken Columbanus und seines Schülers Gallus entwirft<sup>2</sup>.

Die Erforschung der schweizerischen Reformation ist gefördert worden durch Oskar Farners Werk über den jungen Zwingli<sup>3</sup> und durch ein ähnlich gehaltenes Werk Blankes über den jungen Bullinger<sup>4</sup>. Durch die Herausgabe der Hauptschriften des Zürcher Reformators soll Zwingli in weiten Kreisen bekannt gemacht werden<sup>5</sup>. Gelegentlich macht sich allerdings heute in der Zwingli-Forschung die Tendenz geltend, seine humanistischen Elemente abzuschwächen und ihn den andern Reformatoren theologisch gleichzuschalten. Die schweizerische Reformationsforschung hat in den «Zwingliana» ein leistungsfähiges, unter der Redaktion des Zürcher Profanhistorikers Leonhard von Muralt stehendes Periodikum zur

<sup>1</sup> Vgl. Schweiz. Theol. Umschau, 15. Jahrgang, Nr. 5, Okt. 1945, S. 117 ff.

<sup>2</sup> F. Blanke, Columban und Gallus. Urgeschichte des schweiz. Christentums, Fretz & Wasmuth, Zürich, 1940 (235 S.).

<sup>3</sup> O. Farner, Huldr. Zwingli, Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre 1484—1506, Zwingli-Verlag, Zürich, 1943 (340 S.).

<sup>4</sup> F. Blanke, Der junge Bullinger, 1504—1531, Zwingli-Verlag, Zürich, 1942 (179 S.).

<sup>5</sup> Zwingli-Hauptschriften; bearbeitet von F. Blanke, O. Farner, R. Pfister, Zwingli-Verlag, Zürich, 1940 ff.



Verfügung, das seit einigen Jahren auch Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Schweiz aufnimmt<sup>6</sup>.

Unübersehbar ist die Literatur zur neuern Kirchen- und Christentumsgeschichte. Nur wenig soll hier herausgehoben werden. Die Feier des 200. Geburtstages Lavaters veranlaßte verschiedene größere und kleinere Würdigungen des großen Frühidealisten und glaubensmutigen Christen und seit 1943 die Herausgabe einiger seiner Werke durch Ernst Stähelin<sup>7</sup>. Über die Religion im Leben und Denken Pestalozzis schrieb Heinrich Hoffmann eine schöne Studie, die sich mit Erfolg gegen allerlei Verzeichnungen dieses echten Jüngers Jesu wendet, der eine lebendige Christlichkeit mit Momenten der Aufklärung und des Idealismus der Goethe-Zeit verbindet<sup>8</sup>. Als große Leistung darf Paul Wernles Geschichte des Schweizerischen Protestantismus in der Zeit der Helvetik betrachtet werden<sup>9</sup>. Welch geistig bewegte, zukunftsfreudige und wagemutige Zeit wird da doch geschildert! Wie schon in seinem frühern Werk über den schweizerischen Protestantismus im 18. Jahrhundert (1923—1925) wird auf einem geographisch fest umgrenzten Gebiet die Einwirkung der neuprotestantischen Ideen auf die Kirche nachgewiesen. Man erfährt nicht nur, daß der Neuprotestantismus eine historische Notwendigkeit war, sondern auch, daß er sich in mancher Beziehung für die Kirchen direkt segensreich ausgewirkt hat. Allerdings ist die Beurteilung dieses Umbildungsprozesses und der Synthese von Kirche und modernem Geistesleben etwas weniger positiv ausgefallen als im Werk über den schweizerischen Protestantismus des 18. Jahrhunderts.

Das 19. Jahrhundert ist in kirchengeschichtlicher Beziehung auch für das Gebiet der Schweiz noch so wenig erforscht, daß eine Fortsetzung des Wernleschen Werks große Teile des Stoffes völlig von Grund auf bearbeiten müßte, ohne auf Vorarbeiten abstellen zu können. Da und dort hat nun aber die Forschung doch eingesetzt, so bei Alexandre Vinet und bei Jeremias Gotthelf, über den Kurt Guggisberg eine theologie- und geistesgeschichtlich orientierte Studie herausgegeben hat<sup>10</sup>. Der große Verkünder eines lebensnahen Christentums darf nicht vom bloß ästhetischen Standort aus gewürdigt werden, aber auch eine psychoanalytische Betrachtungsweise wird ihm nicht gerecht, sondern man muß ihn von dem Gesichtspunkt aus zu erfassen versuchen, der ihm selbst der zentralste gewesen ist, von seinem evangelischen Christentum aus, das sich mit bestimmten Elementen des Idealismus eines Herder, Schleiermacher und Fries verbindet. Die

<sup>6</sup> «Zwingliana.» Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Herausgegeben vom Zwingli-Verein. Jährlich erscheinen zwei Hefte à vier Bogen.

<sup>7</sup> J. C. Lavaters ausgewählte Werke, herausgegeben von Ernst Stähelin, 4 Bde., Zwingli-Verlag, Zürich, 1943.

<sup>8</sup> H. Hoffmann, Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis. Herbert Lang, Bern, 1944 (71 S.). — Hoffmann hat sich immer wieder um die Herausarbeitung der Frömmigkeit neuprotestantischer Persönlichkeiten bemüht. Erwähnt sei seine Arbeit über «Goethes Religion», Paul Haupt, Bern, 1940 (31 S.).

<sup>9</sup> P. Wernle, der Schweiz. Protestantismus in der Zeit der Helvetik 1798 bis 1803, Max Niehans, Zürich und Leipzig, Bd. I, 1938 (589 S.), Bd. II, 1942 (436 S.).

<sup>10</sup> Kurt Guggisberg, Jeremias Gotthelf, Christentum und Leben, Max Niehans, Zürich und Leipzig, 1939 (285 S.).

evangelische Grundhaltung Gotthelfs kommt auch in seinen Predigten zum Ausdruck, die Kurt Guggisberg in Auswahl veröffentlicht hat<sup>11</sup>.

Gotthelf steht an der Schwelle einer neuen Zeit, welche den schweizerischen evangelischen Kirchen das Daseinsrecht der liberalen Theologie gebracht hat. Ihre Existenzberechtigung ist ihnen durch Männer wie Albert Bitzius, den Sohn Gotthelfs, Heinrich Lang und die Brüder Langhans erstritten worden. Die Vorkämpfer der liberalen Theologie haben es zustande gebracht, daß die Bekenntnisfreiheit, die nicht mit Bekenntnislosigkeit verwechselt werden darf, siegreich durchgedrungen ist. Die Kämpfe, die dabei ausgefochten werden mußten, schildert Walter Nigg in seiner Geschichte des religiösen Liberalismus<sup>12</sup>. Sein Werk bietet aber viel mehr als nur eine Geschichte der liberalen Theologie und Frömmigkeit. Indem Nigg die « Vorläufer » und « Begründer » in seinen geschichtlichen Überblick über den religiösen Liberalismus einordnet, dringt seine Darstellung weit über den Rahmen dessen hinaus, was man sonst gemeinhin als liberale Theologie bezeichnet. Wie stark liberales Denken die französische protestantische Theologie im 19. Jahrhundert geprägt hat, geht aus dem schönen Buch von Ernest Rochat über die Entwicklung der protestantischen Theologie in Frankreich hervor<sup>13</sup>. Auf Grund der historischen Erforschung des freien Protestantismus hat Kurt Guggisberg im Auftrag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum eine Einführung in das Wesen des freien Protestantismus geschrieben<sup>14</sup>. In dieser programmatischen Schrift wird das klare Nein gegenüber Dogmenzwang, Gewissensknechtung, kirchlicher Herrschaft und theologischer Abschließung vor dem allgemeinen Geistesleben ausgesprochen, aber anderseits ebenso entschieden das warme und freudige Ja zu den religiösen Grundkräften des Christentums und zu jener evangelischen Verkündigung und Nachfolge Jesu betont, welche die biblischen Wahrheiten nicht nur in irgendwelche neue Sprache, sondern auch ins moderne Weltbild zu übersetzen bereit ist. Diese notwendige Übersetzungsarbeit kann und muß von verschiedenen Seiten her angepackt werden. Fritz Buri hat in seinem erwähnten Artikel darauf hingewiesen, wie das heute von liberalen Theologen an die Hand genommen wird. Zu nennen ist neben den dort aufgeführten Werken noch die Schriftenreihe « Religiöse Gegenwartsfragen », die bis 1945 von Josef Böni und Walter Nigg und seit 1946 von dem zuerst Genannten und Kurt Guggisberg herausgegeben wird<sup>15</sup>. -g.

<sup>11</sup> Jeremias Gotthelf. Sämtliche Werke, dritter Ergänzungsband bearbeitet von Kurt Guggisberg: Predigten, Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1944.

<sup>12</sup> W. Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung — Blütezeit — Ausklang, Max Niehans, Zürich und Leipzig, 1937 (422 S.).

<sup>13</sup> Ernest Rochat, Le développement de la théologie protestante française au XIX<sup>e</sup> siècle, Georg, Genève, 1942 (443 S.).

<sup>14</sup> Kurt Guggisberg, Der Freie Protestantismus. Eine Einführung, Paul Haupt, Bern-Leipzig 1942 (193 S.).

<sup>15</sup> Religiöse Gegenwartsfragen, herausgegeben von Josef Böni und Kurt Guggisberg, Paul Haupt, Bern. — Bis jetzt erschienen 13 Hefte à 3 Bogen. U. a.: W. Nigg, Hermann Kutters Vermächtnis; J. Böni, Die Jesuitenfrage in der Schweiz; H. Brändli, Ein Gesangbuch für alle; K. Fiedler, Bekennen und Bekenntnis; M. Frischknecht, Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs; P. Marti, Rasse, Religion und Volkstum.



## Vom freien Weltprotestantismus

Wir gedenken fernerhin regelmäßig unter diesem Titel Kurznachrichten zu bringen, die unsere Leser orientieren über die Tätigkeit freisinniger Christen, die durch ihre Kirchen und Vereine dem Weltbund für freies Christentum angeschlossen sind, und somit in kurzen Abschnitten eine Chronik des freien Christentums in der Welt zu schreiben.

Es ist gut, wenn wir wissen, wie es bei den kirchlichen Freisinnigen anderer Länder hergeht, was sie tun und treiben, wie schwer sie zu kämpfen haben, was sie planen und was sie durchsetzen oder wo sie unterliegen müssen.

Dr. Mac Cornish in Boston, unser ehrwürdiger Zentralpräsident seit 1937, sendet uns wieder, wie in Friedenszeiten einst, seinen Neujahrsgruß, aus dem wir nur einige Sätze abdrucken können: «45 Jahre sind seit der Gründung unserer internationalen Vereinigung verflossen. Unsere Organisation, sagte der damalige Präsident Dr. Samuel Eliot, soll das Wahrzeichen und die Triebkraft des weltweiten religiösen Freisinns sein. Das Wahrzeichen ist sie geworden, seine Triebkraft aber nur in beschränktem Maße. Wir sind eine beratende Organisation gewesen, wir müssen immer mehr eine tätige Kraft sein. Gehet hin in alle Welt, sagt der Meister. Ich habe unser Werk seit dem Beginn verfolgt und bin in ihm seit 30 Jahren tätig gewesen. Ich hatte die Ehre und Freude, unsere Gruppen in England, Wales, Irland, Schottland, Holland, Ungarn, Siebenbürgen, der Tschechoslowakei und auf den Philippinen zu besuchen. Ich gedenke mit Verehrung und Trauer so vieler Freunde, die von uns geschieden sind, vor allem des Unitariers Dr. *Czapek* in Prag, der als Märtyrer im Konzentrationslager starb; Bischof *Ferencz* in Siebenbürgen, *Boros* in Ungarn (der uns für 1940 zum Kongreß nach Budapest einlud!) und Erzbischof *Aglipay* von den Philippinen. Wir müssen die klaffenden Lücken ausfüllen, tüchtige Kräfte als Pfarrer sorgfältig ausbilden, neben der Jugend auch der religiösen Erziehung der Erwachsenen gedenken und für den Austausch von Studenten, Laienrednern und Predigern besorgt sein. Wir müssen uns fester zusammenschließen, uns öfter sehen, mehr voneinander wissen und lebhafteren Gedankenaustausch pflegen.

Was wir getan haben, ist nicht wenig, aber größere Zukunftsaufgaben liegen vor uns.» — Dr. Mac Cornish bittet, den internationalen Sonntag des kirchlichen Freisinns, im Januar, wieder aufleben zu lassen. Er tritt von seinem Amt zurück, verwaltet es aber bis zur Wahl seines Nachfolgers.

Unser holländisches internationales Bureau ist nun nach Haarlem übersiedelt. Sein Vizepräsident ist Professor Dr. van Holk in Leyden, sein Hauptsekretär Pfarrer Dr. W. R. M. Noordhoff in Haarlem, weitere Sekretäre die Pfarrer Dr. C. Bleeker und Dr. H. Faber, Kassier G. P. van Dam. Postadresse: International Association for liberal Christianity and Religious Freedom, Dr. Noordhoff, Haarlem, Emmalaan I, Holland. Man schreibe am besten Französisch oder Englisch!

Aus Deutschland kommen zwei Trauerbotschaften. Frau Professor Rade, die Schwester Friedrich Naumanns, starb am 11. Oktober in Königstein bei Frankfurt a/M. an einem Herzleiden, gut gepflegt und liebevoll versorgt, aber fern von ihren Kindern in der Schweiz, Frau Pfr. Peter Barth in Belp und Pfr. G. Rade in Seewis. Sie kämpfte sechs Jahre um ein Wiedersehen und erhielt endlich das Visum zu spät! — In Berlin starb am 6. Juli 1945 Dr. Wih. *Schubring*, der Hauptvertreter des freien Christentums in Deutschland (das sich in den letzten Jahren allerdings fast ganz auflöste) und Mitglied des internationalen Zentralvorstandes. Seine Gattin ging ihm um wenige Monate im Tode voran. Er gab früher auch ein freisinniges Wochenblatt heraus und schrieb eine Broschüre über den Kulturprotestantismus. Wir hoffen von einem seiner Freunde mehr über sein Leben und seine Arbeit zu erfahren.

Aus der russischen Zone gelang es Prof. *Mulert* aus Niederbobritzsch bei Freiberg in Sachsen, uns zu schreiben, er sei aus dem Ruhestand auf den Lehrstuhl für systematische Theologie in Jena berufen worden, wohin er alle vierzehn Tage für drei Tage fahren müsse. Mulert war Rades Nachfolger als Schriftleiter der «Christlichen Welt» bis zu deren Untergang 1942.

E. P.-L.







